

L'université comme enjeu de la rencontre du *theion* et du *logos*

Louis Perron

Volume 14, numéro 1-2, automne 2006

Les lieux de la théologie aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014315ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014315ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Perron, L. (2006). L'université comme enjeu de la rencontre du *theion* et du *logos*. *Théologiques*, 14(1-2), 127–140. <https://doi.org/10.7202/014315ar>

Résumé de l'article

Ce qui définit la tradition intellectuelle, voire culturelle, occidentale en sa fibre la plus essentielle, est le pari de penser ensemble ces deux dimensions constitutives de l'existence que sont le *theion* (le «divin») et le *logos*. Un regard superficiel sur notre histoire pourrait faire croire à l'épuisement de ce pari originaire. Il n'a au contraire jamais été plus urgent et nécessaire en raison de notre situation historique marquée par un vaste processus de réinterprétation du religieux. Le lieu premier où se pose la question du *logos* et du *theion* est ainsi celle de la «relève» du théologique classique. C'est cette persistance en acte de réorganisation, cet impératif d'une intelligence «post-religieuse» du sens qu'il s'agit pour la raison d'accompagner et qui justifie la reconduction contemporaine du couple *logo s/ theion* en pleine chair(e) universitaire.

L'université comme enjeu de la rencontre du *theion* et du *logos*

Louis PERRON
Faculté de philosophie
Université Saint-Paul

Je partirai de l'hypothèse interprétative suivante : ce qui définit la tradition intellectuelle, voire culturelle, occidentale en sa fibre la plus essentielle est le pari de penser ensemble ces deux dimensions constitutives de l'existence que sont le *theion* et le *logos*. Ces deux volets complémentaires d'un unique pari en constituent le destin profond. Précisons : le refus de dissocier ces deux dimensions structurelles de l'existant humain exprime une double décision originaire : le refus de penser le « divin » hors de la rationalité et celui, corrélatif, d'inscrire la rationalité en exercice — entendue dans toute l'étendue de son déploiement — ailleurs que dans l'horizon du « divin ». Le mot *theion* est ici pris à dessein : la forme adjectivale ouvre déjà un espace plus large que son correspondant nominal (*theos*). Mais je voudrais pousser encore davantage cette amplitude sémantique, ce que permet précisément la charge métaphorique qui lui est associée. Par *theion*, j'entendrai donc ici non seulement la charge sémantique véhiculée par les mots « dieu » ou « divin », mais encore et surtout ce qui est visé par ces mots apparentés que sont « ultime », « radicalité » ou encore « authenticité », jusqu'à y inclure la référence à un « ailleurs », à une manière d'« arrière-pays », pour reprendre la formule du poète (Bonnefoy 1972). Une conviction profonde sous-tend la présente réflexion : le travail de la raison (et donc les diverses formes de rationalité) est animé par l'anticipation d'un abîme, d'un retrait donateur de sens qui en constitue l'énigme la plus essentielle. Retrait à la fois proche et lointain, mixte de proximité et d'éloignement, où se trouve posé, ne fût-ce que de manière purement logique, voire asymptotique ou hypothétique, et même purement négative, ce que l'on peut désigner comme

la source du mouvement du sens ou encore comme cette région des partages originels que tente d'exprimer l'idée classique de « sagesse ».

Un regard superficiel sur notre histoire pourrait faire croire à l'épuisement de ce pari originaire. Or, rien ne serait plus faux et plus néfaste que de formuler une telle conclusion. La thèse que j'aimerais défendre est au contraire que cette structuration destinale demeure aujourd'hui aussi nécessaire et urgente qu'autrefois, pour la raison que les enjeux qui sont à l'œuvre au plus intime de notre culture demeurent fondamentalement les mêmes. De manière plus précise, cette urgence et cette nécessité sont justifiées par notre situation historique (« historique ») marquée par « la sortie de la religion », par l'après-théologique. Qu'arrive-t-il, que survient-il après la religion ? Quel au-delà est-il possible de formuler et de penser ? Car l'inquiétude de la transcendance n'est pas disparue pour autant. Tout au contraire : elle ne cesse de tarauder de manière plus ou moins souterraine les sociétés désenchantées. Il importe donc, au vu de cette persistance du religieux par voie de reconduction créatrice, de consentir à maintenir ouverte la question de la transcendance, de refuser d'en faire l'économie, de maintenir l'inquiétude de l'« arrière-pays ». Il y a cependant beaucoup plus encore : c'est qu'il s'agit moins ici du maintien de la problématique de la transcendance que de sa métamorphose, que de sa réinterprétation ou encore de sa recomposition. C'est cette persistance en acte de réorganisation, de redéploiement qu'il s'agit pour la raison d'accompagner et pour l'université de contribuer à penser. Le lieu premier où se pose la question du *logos* et du *theion* est ainsi celle de la relève du théologique. Qu'en est-il du sens dans l'horizon du désenchantement du monde ? Cet impératif d'une intelligence postreligieuse du sens fournit la justification de la reconduction contemporaine du couple *logos/theion* en pleine chair(e) universitaire.

1. *Logos* et *theion* comme dimensions constitutives de l'existence

Par les termes *logos* et *theion*, j'entends deux dimensions constitutives de l'existence que je définirai en m'inspirant du philosophe Jean Ladrière.

1.1 *Le logos*

Le terme *logos* indique avant tout l'appartenance réciproque de la raison et du langage. On sait l'amplitude sémantique qui lui est associée. Pour les fins de la présente réflexion, on entendra par ce mot d'abord et essentiellement le champ de l'intelligible dans toute son étendue, dont l'amplitude va de la

normativité purement formelle des règles de la logique (la science des règles de la déduction) jusqu'à la puissance de l'intelligible comme ce qui commande toute compréhension et toute interprétation (l'articulation systématique des concepts). Dans cette perspective, l'idée de logique désigne cet intervalle dont le caractère à la fois englobant et variable constitue non d'abord un contenu spécifique, mais une dimension régulatrice originaire. En tant que discours, le logique se manifeste comme un domaine de représentation et d'opération de type formel, c'est-à-dire comme un processus constructif d'articulation et de structuration. Ce domaine propre est, entendu en un sens très général, celui de l'*a priori*, de ce qui est indépendant de l'expérience.

Le *logos* est le milieu de représentation du déploiement universel. Son rôle consiste à réeffectuer, à partir de ses ressources propres, les opérations constitutives qui caractérisent ce procès de déploiement et ainsi à achever l'effectivité constitutive première. Ce processus de constitution, par la vertu même de son déploiement, à la fois unifie et différencie. Le *logos* est le mouvement par lequel est réeffectuée la constitution du monde selon l'unité et la pluralité. En sa qualité de mouvement d'articulation, le discours est procès à la fois de liaison et de réunification, de morcellement et de dispersion, c'est-à-dire dynamique d'« unification différenciante qui produit le monde comme monde¹ » (Ladrière 1982, 29).

Il y a ainsi coappartenance du *logos* et du monde, le *logos* étant la reprise interprétante de ce qui advient dans le monde. Cette connivence, cette cooriginarité du discours et du monde témoigne de l'ancrage du logique dans l'horizon ontologique. Le *logos* renvoie à l'être comme à l'événement de ce qui rend possible la production du langage à la manière d'une éclosion originaire. Il dit le mouvement de phénoménalisation du monde, la dynamique de la manifestation comme l'apparaître de l'être. S'inspirant de Heidegger, Ladrière précise ainsi la nature du discours :

1. Ladrière continue :

Le « logos » est ainsi lui aussi déploiement et constitue, comme tel, une dimension originale du déploiement universel, en laquelle la force de l'originaire se manifeste comme cette puissance magique qui fait venir dans le nom la chose même et dans la concaténation discursive la vie des métamorphoses. Ainsi la parole redouble le monde. Dans le déploiement qui la pose se fait entendre un écho du déploiement qui pose le monde, le discours refait à sa manière, par le moyen de sa propre articulation discursive, la procession différenciante qui est au cœur de la « physis ». (1982, 29-30)

C'est un rassemblement qui rend manifeste, qui fait apparaître, qui fait venir dans la présence. Ou plus exactement, c'est un acte de sélection et de liaison qui accompagne les choses dans leur venue vers la présence, qui refait avec elles le chemin de leur manifestation. Le mouvement qui habite le discours, c'est donc le mouvement même qui habite le monde, c'est son déploiement, son éclosion originaire, sa genèse et sa croissance [...]. La logique est donc aussi ontologie. (Ladrière 1984, 71)

Mais cette connaturalité, cet accord, renvoie à l'existence. Par là est indiqué le fait que le *logos* — comme la *physis* — est une dimension originaire de l'existence. La coappartenance réciproque du *logos* et de la *physis* s'enracine dans l'unité de l'existence. C'est dans et par le langage que l'existence non seulement découvre l'enjeu qu'elle est pour elle-même, mais encore répond à l'appel qui la traverse et la fonde, dans la mobilisation responsable. Le langage révèle la qualité destinale de l'être humain et constitue du même coup le milieu dans lequel elle peut ratifier, valider son mode ontologique de déploiement par voie de réeffectuation discursive de l'opération constituante dont elle se reçoit et qui la constitue en propre².

1.2 *Le theion*

De manière très générale, le *theion* désigne ce qui s'annonce aux limites de la raison, ce qui se tient au-delà de l'espace logique. À la suite de Ladrière, je reprendrai l'expression wittgensteinienne *das Mystische* (1961, 6.42) pour caractériser « cette région des confins, de l'indicible, du non-logique », c'est-à-dire tout ce qui échappe à l'emprise de la discursivité (Ladrière 1981, 78-79). L'élément mystique désigne le fait qu'il y a un monde, ce qui pose ou fait le monde en tant que monde. Il renvoie à ce qui se tient au-delà du comment de la manifestation, aux conditions qui font qu'il puisse y avoir monde, à ce lieu inassignable où s'affirme ce par quoi il y a événement. Il s'agit de ce qui s'annonce aux marches du monde, dans le silence de

2. Cet accord, selon Ladrière :

... doit être fondé sur une éclosion originaire, où le déploiement du monde comme champ universel de notre enracinement, comme milieu sans limites de notre co-appartenance et de notre co-existence, est en même temps le déploiement de l'horizon par rapport auquel il peut y avoir fonctionnement de la référence et de la prédication, et action de communication, bref langage [...]. C'est dans un seul et même moment originaire que doivent se produire le monde, le « logos » et leur commune appartenance, le monde comme habité déjà par l'articulation du dire, le « logos » comme reprise et célébration de ce qui advient dans le monde. (1984, 70)

l'énigme, au-delà du vérifiable, dans la béance abyssale qui sépare la logique de l'ordre des faits. En d'autres termes, il indique ce qui se tient sur la frontière et qui s'annonce comme l'énigme même : que le monde soit, précisément tel qu'il est.

S'appuyant à nouveau, mais non de manière exclusive, sur Heidegger, on peut identifier avec Ladrière le hors-logique comme ce qui limite la forme, comme « la pure position de ce qui s'affirme ici et maintenant dans l'opacité d'une irréductible présence qui est seulement surgissement, événement, discontinuité, simplicité de l'être-là, mais aussi source, don, grâce et générosité », ou encore comme « la non-dicibilité du "il y a", qui est pourtant le fond à partir duquel le discours est possible » (1979, 181-182). Cette limite qui est le « dehors de l'intelligible » fournit l'indice d'un déploiement plus originaire, l'annonce d'« une production plus cachée, [d']un jaillissement plus secret ». Elle renvoie en effet à « la force positionnelle qui opère dans l'évidence non transparente du "il y a" », et donc à l'événement pur du surgissement du monde, à la contingence ontologique dans toute l'irréductibilité de sa facticité (182).

Le *theion* est ainsi le lieu où se tient « ce qui est le plus élevé » (Wittgenstein 1961, 6.522). Ce terme veut évoquer l'abîme qu'est ce lieu où se produisent les événements primordiaux et les partages initiaux et qui dessine la dimension prééminente, sublime, de l'autoposition, de la source ou encore le moment premier contenant en lui le fondement de la possibilité de la structure de déploiement. Ce qui est visé ici, et qui se tient aux confins du langage, c'est la primordialité de l'originaire, le moment originaire du déploiement universel, la forme de tout déploiement, la condition même de possibilité de l'apparition de la dimensionnalité (Ladrière 1982, 33-34). Il est hautement significatif de noter qu'à cette dimension ontologique, le *theion* joint également une connotation éthique en tant qu'il constitue encore une région de souveraineté, qui relève de l'ordre du sacré et en laquelle s'affirment la loi primordiale et le devoir inconditionnel.

2. Trois moments historiques

Ramenée à ses moments les plus essentiels, l'histoire des rapports entre le *logos* et le *theion* semble scandée par trois grands événements : la naissance du « théo-logique » en Grèce antique, l'audace médiévale de l'*intellectus fidei*, l'affirmation moderne d'une problématique théologique en contexte de « désenchantement du monde ».

2.1 *L'acte de naissance grec du « théo-logique »*

Rappelons d'abord une évidence : la lexie « théologie » est, du moins pour nous de tradition occidentale, une invention grecque. Cette décision originaire, « énochale » de penser ensemble *logos* et *theion* a un lieu : la Grèce antique. Or, ce mot est une création philosophique. C'est dire déjà l'originalité du lien qui, au cœur même de la dynamique de la raison, unit le *theion* et le *logos* et qui oriente d'emblée vers la radicalité : c'est à l'intérieur d'une réflexion sur le principe ultime de toutes choses par le moyen du *logos* que naît la théo-logie. Désormais la philosophie sera marquée en son noyau même par la question théologique, celle de dieu ou encore, si l'on préfère, celle du divin.

Ce caractère théologique tient à la radicalité associée au projet philosophique lui-même. Le projet de la raison vise à élucider le processus de la manifestation, sa venue dans la visibilité, élucidation radicale qui vise à conduire à la mise à découvert de la région des principes. C'est dans cette perspective que prend sens la connaissance philosophique de Dieu : le problème de Dieu est celui d'une élucidation radicale de la constitution du sens, comme l'a évoqué Husserl : « Le problème de Dieu contient manifestement le problème de la raison "absolue" comme source téléologique de toute raison dans le monde, le problème du "sens du monde" » (1976, 12).

Dans la foulée de cette décision instauratrice, la philosophie grecque énonce les données fondamentales du problème et les positions principales : naissance de la théologie philosophique, affirmation du *logos* en toute son amplitude comme raison élargie, tenant à la fois de la parole humaine et de la parole divine. Dans cette trajectoire se déployant depuis l'émergence présocratique jusqu'aux hiérarchies néoplatoniciennes, la reconnaissance aristotélicienne du caractère divin de l'intelligence apparaît comme un moment de cristallisation particulièrement remarquable, qui symbolise l'apogée de la trajectoire grecque : l'identification de l'intelligible et de l'Intelligence dans la figure de Dieu, *noèséôs noësis* (*Métaphysique*, § 9). Mais il convient de noter que chacun des penseurs majeurs de la Grèce antique pourrait ici être convoqué pour illustrer ces remarques outrageusement schématiques.

2.2 *L'audace chrétienne de l'intellectus fidei*

On assiste avec l'avènement du christianisme à une radicalisation des rapports entre *logos* et *theion*. La foi chrétienne se présente en effet comme une altérité face au *logos* spéculatif. Or, c'est bien cette hétérogénéité qui se

trouve portée au-devant de la scène, hétérogénéité d'autant plus radicale qu'il s'agit de la foi en un Dieu crucifié. Le christianisme porte ainsi à l'extrême le fragile équilibre que lui a légué l'Antiquité. Ce faisant, ne menace-t-il pas de rompre définitivement l'alliance grecque du *logos* et du *theion*, en y introduisant la différence évangélique ? En poussant ainsi la tension qui anime le rapport entre le *logos* et le *theion* à son extrême, le christianisme ne risque-t-il pas de le faire éclater ? L'expérience du divin se trouverait-elle dès lors forclosée de toute logique et de toute rationalité ? Pour échapper à cette possibilité, les premiers penseurs chrétiens ont réaffirmé, dans ces conditions nouvelles, le pari originel grec : raison et foi ne s'opposent pas, elles s'appellent même l'une l'autre ; davantage : elles sont rigoureusement complémentaires, la lumière surintelligible de la foi assumant celle, naturelle, de la raison comme l'accomplissement même du vœu le plus profond animant cette dernière. Cette décision, qui prend appui sur la conviction que la requête d'intelligibilité de la raison vis-à-vis de la foi n'est pas condamnée à demeurer à l'extérieur de celle-ci, mais peut au contraire être introduite à l'intérieur même de l'aire de déploiement de la foi, sous-tend la théologie chrétienne à sa naissance même, c'est-à-dire patristique ; elle ne cessera désormais de l'accompagner en ses développements ultérieurs. En Occident, cette décision trouve son expression fondatrice et exemplaire chez Augustin. On ne saurait s'y tromper : il ne s'agit pas uniquement ici de la fondation d'une théologie chrétienne, mais de l'énonciation d'un principe qui sous-tend non seulement toute la culture médiévale, mais encore la civilisation européenne et occidentale. Les formules parallèles et complémentaires *crede ut intelligas* et *intellige ut credas* en expriment à merveille l'enjeu fondamental. Si la foi chrétienne, en son altérité même, n'est pas hétérogène à la raison, c'est que celle-ci ne se déploie qu'à partir d'un acte fondamental de croyance. Réciproquement, si la raison ne trouve son lieu d'accomplissement ultime qu'au sein de la Révélation, c'est que sa visée constitutive réside dans sa capacité de voir l'intelligibilité même, c'est-à-dire Dieu manifesté en Christ.

Cette décision résolue de refuser l'hétérogénéité radicale, de surmonter ce qui pourrait être un conflit irréductible entre la foi et la recherche intellectuelle, fleurit à l'âge de la scolastique. Celle-ci marque l'un des grands moments d'affirmation et de développement de la rationalité en Occident. Ce puissant mouvement de rationalisation, dans sa diversité et sa pluralité d'expressions, a trouvé son unité dans cette intuition de la complémentarité des domaines de la foi et de la raison, de leur mutuelle interdépendance, et son expression canonique dans la formule désormais classique *fides quaerens*

intellectum (et son corollaire *intellectus quaerens fides*) : la foi ne se manifestant en son effectivité que sous la forme d'une incessante quête de cohérence rationnelle et la raison ne trouvant son repos ultime que dans ce qui lui est donné à travers l'acte de foi.

Or — et cela est capital pour notre propos —, la scolastique trouve son expression institutionnelle dans l'université, qu'elle-même crée. Il convient de le rappeler : l'université est une création médiévale, elle est inventée en contexte culturel chrétien. Elle assume le pari originaire de la raison en plein contexte de foi, en plein régime théologique, décision dont elle concrétise au mieux la visée originaire en la portant à l'extrême de sa radicalité. Mais cet événement revêt à l'évidence une importance dont l'amplitude déborde le seul moment médiéval. Il appartient comme tel au destin de l'Occident et nous ne cessons depuis de vivre de son rayonnement. L'université, au sens le plus fondamental, le plus noble du terme, devient non seulement le foyer effectif de la raison en acte, mais encore et surtout la figure culturelle objective de l'*épistèmè*, du savoir authentique. Ici s'indique un moment historial au-delà duquel il ne sera plus (ne devrait être) possible de reculer, par exigence de fidélité à l'héritage qui nous porte.

2.3 Le « théo-logique » à l'épreuve du « désenchantement »

La Modernité est à la fois le théâtre de l'émancipation croissante du théologique de son expression chrétienne et l'affirmation d'une rationalité théologique proprement chrétienne. Cette double et concomitante prise de distance signe l'essentiel du geste que je dois ici me contenter d'esquisser plus que sommairement, selon quatre propositions :

1) Les Temps Modernes sont traversés par un patient et inexorable mouvement d'affirmation et d'approfondissement de la rationalité proprement théologique — au sens confessant du terme — désormais en voie d'autonomisation croissante. Or, ce travail d'élaboration d'une raison évangélique adaptée à son objet propre, à savoir l'annonce chrétienne du salut en Jésus Christ, s'est effectué et continue de s'effectuer largement, sinon essentiellement, en contexte universitaire.

2) Parallèlement au déploiement de cette rationalité théologique confessante se développe progressivement, à partir du XIX^e siècle, et trouvant également son lieu d'ancrage dans l'université, une rationalité théologique non confessante conduisant à la formation des sciences (humaines) de la (ou des) religion(s) dont on sait aujourd'hui la largeur du spectre propre au champ ainsi balisé.

3) Il est un autre champ d'envergure où se construit également une logique théologique non confessante : la philosophie. Jusqu'à Hegel à tout le moins se perpétue, à travers le « grand rationalisme » (Merleau-Ponty), la tradition philosophique, héritée de l'Antiquité, centrée sur la recherche du savoir authentique. S'y poursuit l'élaboration millénaire d'une théologie philosophique, d'un discours philosophique sur Dieu. Mais il y a plus, et de la plus haute importance pour notre propos : à travers les différents moments de la philosophie moderne s'affirme progressivement l'émergence d'un discours philosophique *autonome* sur Dieu. Or, ce mouvement se poursuit bien au-delà de ce moment qui signe ce que l'on a pu qualifier comme la « fin de la métaphysique ». Il déploie l'un des axes essentiels autour duquel la philosophie contemporaine s'est constituée selon différentes modalités, au premier chef desquelles se trouvent les courants de pensée qui ont mis en cause le discours sur Dieu et dont on peut estimer qu'ils appartiennent encore, quoique *a contrario*, de manière constitutive à cette tradition. La critique athée participe elle-même d'un effort créateur qui la déborde et qui s'exprime à travers les nombreuses tentatives autour desquelles se cristallise la recherche contemporaine d'approches renouvelées de la question théologique. Il est clair que la philosophie contemporaine n'a cessé de réfléchir sur Dieu, sinon sur le divin et la dimension religieuse de l'existence, à tout le moins de poser la question de la transcendance. Elle demeure habitée par cette question, même lorsqu'elle ne la thématise pas de manière arrêtée et spécifique. En tout cas s'y manifeste toujours le même souci de radicalité qui anime le projet philosophique occidental depuis ses origines. Aujourd'hui encore la raison ne cesse de se comprendre comme appelée à se constituer selon l'idée régulatrice qu'exprimait dès les origines le terme *logos* et qui est celle d'une logique ultime de l'existence ou encore d'une compréhension universelle et radicale. Dans une large mesure, ce travail de réinterprétation de l'ultime de la raison s'est effectué à travers d'incessants efforts pour résister à sa réduction à la sphère de la rationalité instrumentale. Ce souci de conserver toute son ampleur au *logos* justifierait sans doute à lui seul le maintien au cœur même de l'*ethos* universitaire de la préoccupation théologique.

4) C'est aux confins d'un théologique de plus en plus émancipé de son ancrage chrétien (au moins au sens d'un ancrage confessant) et d'une raison spéculative, « élargie », cherchant constamment à réaffirmer ses droits face au totalitarisme de l'ultrarationalisme, que se découvre ce qui est peut-être l'enjeu fondamental de la dynamique qui sous-tend la modernité,

du moins du point de vue qui nous occupe ici : celui d'un rapport à la dimension du *theion* qui soit postchrétien, en un sens d'abord principal plus que chronologique, c'est-à-dire au sein duquel il devienne possible de formuler ce qui est appelé à prendre la relève *publique* du christianisme comme vecteur de sens. Ce qui est visé ici est immense : il s'agit de la reformulation de la question de l'ultime (ou de ce qui fut traditionnellement posé comme tel) en dehors non seulement de la foi chrétienne, mais encore en dehors du théologique comme tel, du moins au sens qu'a reçu ce terme pour nous jusqu'à présent, dans laquelle pourrait s'exprimer la vision d'une *transcendance commune postchrétienne* susceptible de s'inscrire dans l'espace public.

Conclusion

En guise de conclusion, je formulerai brièvement trois chantiers urgents, qui sont autant de raisons immédiates qui m'apparaissent commander le maintien, voire la sauvegarde de cette dynamique destinale du *logos* et du *theion* au sein de l'université. Ils s'enracinent dans les forces vives qui travaillent souterrainement la culture qui nous abrite, en prolongeant ce qui a commencé à émerger sous le nom de modernité.

1) La prise de conscience de la permanence, en régime même de sécularisation, du fait religieux est maintenant un acquis. L'on sait désormais que les sociétés modernes sont des lieux où cohabiteront sécularisation et croyances religieuses. Tout laisse croire en effet que l'affirmation progressive et inexorable de la sécularisation dans notre société s'accompagne d'une recomposition, d'un réaménagement du religieux dont les différentes formes de religiosité demandent toujours à être prises en charge par ces formes effectuant de la raison institutionnalisée que sont l'université et ses institutions apparentées (les institutions du haut savoir, de recherche et de diffusion). Il n'est qu'à évoquer les sectarismes de tous ordres et la résurgence des fondamentalismes, pour ne rien dire du défi de la gestion démocratique du pluralisme religieux. Or, cette tâche est loin d'être épuisée : la tâche de régulation rationnelle des croyances est plus pressante que jamais afin de contrer les réductions intégristes et les fanatismes de tous horizons qui menacent cette avancée décisive de l'*intellectus fidei* qui caractérise l'approche occidentale du religieux.

2) Il est également une autre permanence à s'imposer dans nos sociétés d'après la religion, et c'est la question de la transcendance, au sens où la

recherche d'un réinvestissement postreligieux, et donc séculier ou laïque, de la transcendance, sous ses multiples formes (demandes spirituelles, quêtes de sens, renouveau des interrogations autour de la sagesse et du bien-vivre, etc.), m'apparaît être l'un des vecteurs principaux de la culture actuelle, sinon son enjeu majeur et principal. À l'évidence, la transcendance n'est plus vécue nécessairement à partir de la référence chrétienne, et plus largement encore, à partir de la référence théologique (référence explicite à Dieu, au(x) dieu(x) et même au divin ou au sacré). La formulation d'une relève du christianisme, et plus largement, de l'orientation théologique de la culture est l'un des axes majeurs de la modernité. Or, cette relève est loin d'être opérée, encore moins achevée, quoiqu'on pense ou dise. Elle demande à être accompagnée et même prise en charge par le travail de la raison. Le discours séculier sur ce qui tient lieu et place du discours théologique d'autrefois, les demandes de sens et les requêtes spirituelles doivent être formulées sous la protection de la raison. On dira encore que la tâche qui se propose ainsi est celle qui consiste à élaborer une sagesse ou une spiritualité laïques ou encore à repenser le sacré dans une perspective humaniste³.

3) L'un des enjeux majeurs de la pensée contemporaine réside dans la sauvegarde de la raison contre elle-même. À l'évidence, ce défi n'a rien perdu de son urgence. L'univers de la rationalité dans lequel baigne notre culture demande à être réinscrit à l'intérieur de la raison prise en toute sa globalité et dans toute la profondeur de sa visée originelle. Or, cet élargissement de la rationalité techno-scientifique demande que celle-ci soit resituée par rapport à la totalité de la raison. La raison se définit par rapport à l'horizon de son déploiement, horizon ultime et non thématizable qui en fonde la possibilité et lui donne son sens. Or, cet horizon est toujours en excès par rapport aux actualisations de la raison ; il est le fond de la raison, c'est-à-dire le préalable à toute pensée et à tout dire. Trahissant l'énergie d'une sorte de donation originaire, il rend visible la limite à laquelle s'adosse son autre et qui le laisse deviner. La raison est portée par une ouverture constitutive, par une transcendance, au sens originel du terme, par un « au-delà » qui forme l'horizon de son questionnement et qui constitue l'enjeu même de l'existence humaine. C'est précisément ce point de fuite qui empêche la raison de se clore sur elle-même et qui constitue l'index de l'irréductible transcendance du sens.

3 C'est le sens de la réflexion poursuivie ces dernières années par Luc Ferry (voir 1996 ; 2002).

La raison doit pouvoir penser sa destinée, réfléchir sur sa destination, élucider le sens de la tâche qu'elle s'assigne comme sa vocation même. Qu'en est-il de l'ultime du savoir ? Où va la raison ? En dernière analyse, la question du sens de la raison se confond avec celle de la transcendance dont elle témoigne. En comme la raison est une réalité essentiellement historique, la question de la raison s'affirme ultimement comme celle de la signification de son historicité, du sens de son devenir. On voit mal comment on pourrait esquiver cette question, et comment on pourrait la poser autrement que dans l'horizon de radicalité qui fut retenu aux origines mêmes de la mise en œuvre du projet constitutif de la raison. Elle énonce en effet l'enjeu de la responsabilité éthique qui constitue la raison en tant que telle, ce que Husserl appelait « le combat pour le sens de l'homme ». Ce n'est qu'à partir d'un tel questionnement que la raison pourra affronter la question qu'elle est pour elle-même et assurer la sauvegarde de l'assignation éthique qui la traverse.

Si l'université veut être fidèle à sa mission de gardienne de l'ordre de la raison et donc de la liberté, elle doit conserver à tout prix cette articulation destinale entre le *logos* et le *theion*. Il en va de la fidélité à notre héritage comme du gage de notre avenir. Tant la théologie confessante que les sciences de la religion, ainsi que la philosophie comme l'ensemble des formes de la rationalité scientifique ne seront pas de trop à l'université pour être à la hauteur de cette mission dans laquelle nous reconnaissons, depuis les premiers balbutiements du *logos* et les plus antiques expériences du *theion*, l'essence même de ce que nous sommes appelés à être.

Références

- BONNEFOY, Y. (1972), *L'Arrière-pays*, Genève, Skira ; réédition : Paris, Mercure de France, 2003.
- FERRY, L. (1996), *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset.
- (2002), *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset.
- HUSSERL, E. (1976) [allemand 1936], *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* / trad. par G. Granel, Paris, Gallimard.
- LADRIÈRE, J. (1979), « Le logique et le réel », dans P. WINGARTNER et E. MORSCHER, dir., *Ontology and Logic. Proceedings of an International Colloquium (Salzburg, September 1976)*, Berlin, Duncker & Humblot, p. 157-184.

- (1981), « Logique et mystique », dans W. GRUBER, J. LADRIÈRE, N. LESER, dir., *Wissen-Glaube-Politik. Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Verlag Styria.
- (1982), « Philosophie et langage », dans J. SOLCHER et G. HOTTOIS, dir., *Philosophie et langage*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- (1984), *L'articulation du sens I*, Paris, Cerf.
- WITTGENSTEIN, L. (1961), [allemand 1921], *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques* / trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard (Tel).

Résumé

Ce qui définit la tradition intellectuelle, voire culturelle, occidentale en sa fibre la plus essentielle, est le pari de penser ensemble ces deux dimensions constitutives de l'existence que sont le *theion* (le « divin ») et le *logos*. Un regard superficiel sur notre histoire pourrait faire croire à l'épuisement de ce pari originaire. Il n'a au contraire jamais été plus urgent et nécessaire en raison de notre situation historique marquée par un vaste processus de réinterprétation du religieux. Le lieu premier où se pose la question du *logos* et du *theion* est ainsi celle de la « relève » du théologique classique. C'est cette persistance en acte de réorganisation, cet impératif d'une intelligence « post-religieuse » du sens qu'il s'agit pour la raison d'accompagner et qui justifie la reconduction contemporaine du couple *logos/theion* en pleine chair(e) universitaire.

Abstract

Our Western intellectual and cultural tradition is built upon an initial wager i.e. to think together theion and logos as two fundamental features of human existence. One must conclude that this wager is more relevant than ever, as our age is witnessing a dramatic process of reinterpretation of the traditional understanding of religion. The question about the relationship between logos and theion then becomes: what will replace this traditional content? The urgency to address intellectually this reinterpretation of religion as well as the necessity to address the question of meaning in a post-religious fashion justifies the preservation of the initial relationship between logos and theion in the institutional academic circles.